

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

مؤسسة دراسات وأبحاث

قسم الدراسات الدينية

في تجديد الخطاب بين المضمون والنظام*

* ألقيت هذه الورقة في المؤتمر السنوي الثاني لمؤسسة مؤمنون بلا حدود المنعقد بمراكش يومي 17- 18 ماي 2014

رغم ما يدنو من القرنين على ابتداء الانشغال بتجديد الدين وخطابه في العالم العربي، فإن هذا التجديد - وككل شيء في هذا العالم التعيس - قد أخلف وعده وآلت مصائره إلى الإخفاق مكتملاً وشاملاً؛ وعلى النحو الذي ظهر جلياً مع الصعود الكاسح - في أعقاب ثورات العرب - لجماعات الإسلام السياسي التي هي - على نحوٍ ما - الوريث التاريخي لمحاولات التجديد الممتدة منذ القرن الثامن عشر. فقد بدا أن هذه الجماعات قد ارتدت ناكصةً إلى ما يمكن القول أنه إسلام ما قبل العقل؛ الذي هو إسلام الانفعالات والتعصبات والغرائز الأولية الذي جعل من دول الثورات ساحة للإقصاء والدماء. وعلى الدوام، فإن هذا الإخفاق يؤدي بالعرب - ولو على نحوٍ ضمني - إلى استعادة "السؤال" الذي يعد - تاريخياً معرفياً - من إرهاصات "الحداثة" ومقدماتها الباكرة. وهكذا فإن السؤال الذائع: لماذا تخلَّف المسلمون، ولماذا تقدَّم غيرهم؟ - وهو سؤال الحداثة الباكر الذي لم يغادر أرض العرب منذ انغرس في التربة المصرية - مع نابليون - عند بدايات القرن التاسع عشر - قد كان هو السؤال الذي فرض نفسه على اللحظة التي بدا لهم فيها، أو حتى لبعضهم، أنهم يغادرون - وللغرابة - عالم "الحداثة" إلى ما بعدها.

وإذ يبدو أن بعضاً من علل الإخفاق وسوء المآل، إنما يرتبط بالتباس المفاهيم وعدم انضباط دلالتها، والمضمون الفقير للعلاقة فيما بينها، فإن ذلك يؤول إلى ضرورة البدء من ضبط المفاهيم وتحريرها من عبء التشوّه والإلتباس؛ وهو التشوّه الذي يطال - لسوء الحظ - دلالة الثلاثي المفاهيمي (التجديد - الخطاب - الدين) الذي يتركَّب منه هذا العنوان الرئيسي: "تجديد الخطاب الديني". وإذن فالأمر يتعلق بوجوب إعادة النظر؛ ليس فقط في الدوال اللفظية الثلاثة التي يتألف منها هذا العنوان، بل وفي طبيعة العلاقة التي تقوم - بحسب ما يكشف التحليل - بينها؛ والتي هي علاقة المجاورة. ولسوء الحظ، فإن "المجاورة" هي أبسط أشكال العلاقة وأكثرها فقراً، إذا جاز أصلاً أنها علاقة. إذ الحق أن تلك "المجاورة"؛ وأعني من حيث هي آلية الخطاب العربي الرئيسة في مقاربة مفاهيمه وترتيب العلاقة بينها، هي أحد أهم الجذور المُغذية لأزمته الضاغطة التي لا يزال يتخبط فيها. حيث المجاورة لا تحيل إلى ما هو أكثر من أن مفهوماً يقف إلى جوار آخر؛ وبما يعنيه ذلك من أن العلاقة بينهما هي علاقة خارجية محضة. وغنيٌّ عن البيان أن كون العلاقة بين مفهومين، أو أكثر، هي ذات طابع "خارجي" إنما يعني أن الواحد منهما يظل وحدة مصمتة ومغلقة على ذاتها؛ وبحيث لا يكون ممكناً أن ينفتح الواحد منها على الأخر مؤثراً فيه ومتأثراً به في سياقٍ تفاعلي، يسمح للمفهوم أن يتخارج من ذاته ليتواصل مع الأخر، بدل أن يتناحر معه بحسب ما هو حاصلٌ حتى الآن. وضمن سياق هذه العلاقة التجاورية التي تعد الأكثر صورية وفقراً - لأن المفهوم، في إطارها، لا يملك إلا أن يقوم إلى جوار غيره، منكفئاً على ذاته، ومسجوناً داخل أسوار عزلته - فإنه لابد من توقُّع أن يكون التجديد مجرد عملٍ خارجي لا يطال أبداً ما يتعدى

حدود سطح الخطاب؛ وبمعنى أنه لا يتجاوز كونه مجرد طلاءٍ يستهدف "التجميل" وليس فعلاً معرفياً يصنع "التغيير". ويرتبط ذلك بأن فعلاً يستهدف "التغيير" حقّاً، لابد له من تجاوز السطح إلى ما يقوم تحته من الأصول العميقة المؤسِسة.

وابتداءاً من ذلك، فلعله يجوز القول بأن المأزق الأعتى لما جرى الاصطلاح على أنه خطاب التجديد إنما يتأتى من أنه لم يتجاوز حدود القول المعلن على السطح (أو المضمون) إلى ما يرقد تحته من الرؤى والتصورات الحاكمة. إذ يبدو أن عدم الوعي بهذه الرؤى والتصورات الحاكمة هو ما سيجعل المجددين المسلمين لا يفعلون تقريباً إلا محاولة إجبار ما ينتمي إلى مجالٍ بعينه على الوقوف إلى جوار ما ينتمي إلى مجالٍ مغاير - أو حتى مناقضٍ - له بالكلية. وليس من شكٍ في أن ذلك، بالذات، هو ما سيجعل الطهطاوي يضع "تدبير السياسة الفرنساوية" القائم على "إن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وإن السياسة الفرنساوية هي قانونٌ مقيَّد"[1]، إلى جوار "تدبير الدولة المصرية" القائم على "إن للملوك في ممالكهم حقوقاً تسمى بالمزايا، فمن مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحدٍ من رعاياه"[2]. ولقد كان ذلك بمثابة التجسيد الفعلي - في مسألة بعينها - لحقيقة أن الطهطاوي لم يفعل- على العموم- إلا أن طلب من التراث الأشعري أن يرقد في سلام، كمكوِّن جواني، تحت زخارف الممارسة الحديثة، كمكوِّن براني، ليتشاركا معاً في بناء خطابه الذي لا يزال يشتغل - في عالم العرب - للآن. وهكذا فإن مبدأ "التحسين والتقبيح العقليين"، ذو الأصل المعتزلي، الذي استخدمه الطهطاوي كجسرٍ ينقل بواسطته ممارسة المُحدثين إلى عالمه، قد كان عليه أن يتجاور مع مبدأ "نفي السببية" الأشعري؛ القاضي بأن "التأثير في الحقيقة للمولى سبحانه وتعالى وأن إطلاق لفظ المؤثر على السبب إنما هو باعتبار الظاهر"[3]. وكان ذلك يعني أن ما يستحيل قيامه إذا غابت السببية (وهو مبدأ التحسين والتقبيح العقليين) عليه أن يشتغل إلى جوار مبدأ "نفي السببية" المناقض له؛ وعلى النحو الذي بدا معه أنه خطاب النقائض المتجاورة.

ولعل هذه النقائض المتجاورة هي ما ستقوم وراء ما فعله الأستاذ الإمام محمد عبده من وضع عقيدة الأشعرية (في الصفات) إلى جوار اعتقاد المعتزلة (في العدل)، في محاولته الرائدة لتجديد علم العقائد التي باشرها في "رسالة التوحيد". وذلك فضلاً عن أنه قد كان بعينه هو ما تقصد إليه الدعوة إلى "فتح باب الاجتهاد" التي لم تكن تعني إلا محاولة ترميم البنية القديمة، مع استمرار التفكير من داخلها قائماً هو نفسه. وهنا

---

[1]- الطهطاوي: تخليص الابريز في تلخيص باريز، دراسة وتعليق: محمود فهمي حجازي (دار الفكر العربي) القاهرة، دون تاريخ، ص 229

[2]- الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، دراسة: مصطفى لبيب عبد الغني (المجلس الأعلى للثقافة) القاهرة، 2002، ص 354

[3]- الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم: عماد بدر الدين أبو غازي (المجلس الأعلى للثقافة) القاهرة، 2002، ص 132

يلزم التنويه بأن استمرار التفكير ضمن ذات البنية القديمة قد كان من أهم العوائق التي حالت دون انتاج "تجديدٍ" فعَّال يخرج بواقع العرب من أزمته. إذ تظل البنية الكلية قادرة؛ ليس فقط على تحييد كل اجتهادٍ جزئي، بل وتحويله إلى أحد العناصر التي تطيل بها أمد بقائها؛ وذلك بسبب ما تخايل به من قدرتها على التجاوب الدائم مع كل جديدٍ ومُستحدث. وهكذا تنكشف الطريقة التي انفتح بها "باب الاجتهاد" - في العصر الحديث - عن مفارقة "التجديد" الذي يؤول إلى إطالة أمد بقاء "القديم"، بل وحتى إدامة وجوده.

ومن جهة أخرى، فإنه يمكن القول - ضمن ذات السياق - بأن "خارجية" العلاقة لا تحدد فحسب علاقة التجديد بالخطاب، بل وكذلك علاقته بالوصف "ديني" الممنوح له. فالمرء يلاحظ أن وصف "الديني" لا يقدر على أن يستغرق الخطاب المهيمن في عالم العرب؛ حيث تبقى نفس ثوابت ما يُقال أنه الخطاب الديني - وهي الأهم في أي تحليلٍ للخطاب لا محالة - راقدةً تحت كل ضروب الممارسة السياسية والاجتماعية والمعرفية التي تشتغل في عالم العرب، الأمر الذي يعني أنها تستغرق "الديني" مع غيره، وأنه - لذلك - ليس إلا أحد الأقنعة الخارجية التي يشتغل من تحتها الخطاب. ولسوء الحظ، فإن حضور الديني كمجرد قناعٍ للخطاب يتحول به من كونه "ديناً" ليصبح مجرد "ايديولوجيا". ولسوء الحظ، فإن الدين، وغيره من المفاهيم، يتحول - ضمن سياق الايديولوجيا - إلى ساحات يتقاتل الفرقاء المُتأدلجون فوقها، وعلى النحو الذي تفقد معه تلك المفاهيم إمكانية أن تؤدي وظيفتها الأصيلة كإطارات للفهم العقلاني المُنضبط للواقع؛ وبما يؤكد على الحضور الفقير لها[4]. وهنا يلزم التنبيه إلى أن هذه الأدلجة تقوم على ضربٍ من الاشتغال المعرفي الفقير، الذي يتكأ على تراثٍ راسخ لم يعرف فيه عقل العرب إلا إلحاق الفرع الحادث بأصله الثابت بالنقل (عن السلف أو الغير)؛ وبما يعنيه ذلك من معرفة دائرية مغلقة، تحققت لها السيادة على مدى القرون، ولا تسمح بإنتاج أي جديد. وهكذا لا يغادر العرب ساحة تراثهم، حتى وهم يتجمَّلون بما تنتجه لهم الحداثة من فيض الزخارف والإكسسوارات؛ وأعني من حيث أن ما يفعلون (الآن) من تسكين الوقائع ضمن قوالب الإيديولوجيا (الحديثة)، هو محض تنويعٍ على ما كان يفعله سلفهم الصالح من إلحاق النوازل بالأصول (القديمة). وهنا تحديداً تقوم أزمة "التجديد" التي لا سبيل إلى تجاوزها إلا بإمساك الوعي بما يرقد تحت الأقنعة المتعددة للخطاب، وإلا فإن الأمر لن يتجاوز حدود لعبة تغيير الأقنعة وتبديلها على سطحه؛ وهي اللعبة التي برع فيها الخطاب العربي الحديث بالذات.

4- ولعل ذلك ما يكشف عنه ما جرى من صعود جماعات الاسلام السياسي التي أظهر تسربلها بخطاب الدين أنها لا ترى فيه إلا محض ايديولوجيا تسعى بها إلى السيطرة على المجال العام. وغنيٌّ عن البيان أنه ليس هناك ما يمكن النظر إليه على أنه إفقارٌ للدين أكثر من تحويلة إلى آداة "هيمنة" بدل أن يكون وسيلة "تحرر".

وهنا فإن ما يبدو من كون مفهوم "الخطاب" هو الأكثر مركزية بين هذا الثلاثي المفاهيمي؛ وأعني من حيث يبدو كالجامع بين "التجديد" الذي يكون ممارسة عليه من جهة، وبين "الديني" الذي يكون وصفاً لمضمونه ومحتواه من جهة أخرى، لابد أن يحيل إلى ضرورة البدء بتحريره أولاً من وطأة التشوّه والإلتباس.

ولعل وصف الإلتباس الذي يطال مفهوم "الخطاب" في العربية بالذات، إنما يتأتى من كونه يرتد والخطابة، إلى جذر لغوي واحد؛ الأمر الذي يتيّسر معه للبعض أن يختزل "الخطاب" في مجرد "القول" لغة وبلاغة. وتبعاً لذلك فإنه يجري اختزال الخطاب في "منظومة البيان بكل قوالبها وقنواتها؛ أعني ما يشمل الخطبة والدرس والفتوى والكتاب والمقال، وما يتسع لغيرها من كل قوالب العرض لمضامين العرض"؛ حيث "المُستهدف ليس المضمون الذي جاءنا من الله، وإنما الوعاء الذي نقدم فيه هذا المضمون للناس". وبالرغم من أن لفظ "الخطاب" إنما ينطوي على معنى "القول" لا محالة، فإن دلالته "كمفهوم" إنما تتجاوز حدود القول إلى ما يقوم وراءه ويرقد تحت سطحه من بنية ونظام يفسران "القول" ويتجاوزانه إلى ما سواه. ومن هنا ما يتسمان به من شمول وكلية يرتقي معها "الخطاب" إلى حدود المفهوم "المعرفي" القادر على أن يهب العقلنة والتفسير لكل ما يتحقق في فضائه من أفكارٍ وممارساتٍ جزئية.

فالحق أن مفهوم الخطاب يعد أحد أكثر المفاهيم تأسيسيةً ومركزية في سياق التطور الراهن للعلوم الإنسانية؛ وبكيفية بدا معها أن تحليل الخطاب هو مركز الدرس، ليس في الحقل الخاص بتلك العلوم، على تنوعها فقط، بل وحتى فيما يخص حقول الدرس الفيزيائي والبيولوجي وغيرها. ويتميز المفهوم بالإتساع الكبير في مجال الدلالات التي يشير إليها؛ وإلى الحد الذي يبدو معه أن لا شيئ يفلت من حدِّه الرحيب. فهو يشير، من جهة، إلى القول "الملفوظ" أو "المكتوب"، وإلى ما يقف وراء هذا القول مما لا يكون ملفوظاً أو مكتوباً، من جهة أخرى[5]. وحين يتعلق الأمر بهذا الذي يقف وراء القول (ملفوظاً أو مكتوباً)، فإن الخطاب يشير إلى النظام المعرفي (الإبستسمي) الجامع لجملة الشروط التي تجعل إنبثاق هذا القول ممكناً، في لحظة بعينها. وكمثال، فإن إنبثاق القول الديمقراطي، بالمضمون والمحتوى الذي تعرفه الإنسانية اليوم، لم يكن ليصبح ممكناً إلا مع بزوغ "خطاب السياسة الحديثة"؛ الذي تبلورت داخله جملة القواعد والمفاهيم (كالمواطن والعقد الإجتماعي والحق الطبيعي والدولة القومية وغيرها) التي جعلت القول الديمقراطي ممكناً. ورغم أن أشكال القول الديمقراطي قد تتعدد، بل وحتى تتباين، فإنها تظل جميعاً تتحقق تحت مظلة ذات الخطاب الواحد؛ وبما يعنيه ذلك من أن وحدة الخطاب لا تعني توحُّد الأقوال المُتبلورة في إطاره من حيث مضمونها ومحتواها، بل يمتلك الخطاب من

[5]- ولسوف يجري إستخدام الخطاب، في إطار هذا التحليل، بما هو هذا الحضور الشفاف الذي لا يكون ملفوظاً أو مكتوباً وراء القول؛ مع ملاحظة أن هذا القول لا يكون ممكناً دونه.

المرونة ما يسمح له بأن يستوعب، في العمق، ما يتباين، أو حتى يتناقض، من الأقوال على سطحه. ولعل مثالاً على ذلك يأتي من إتساع خطاب تديين السياسة (والتعالي بها من الأرض إلى السماء)، في الإسلام، لما يبدو أنهما قولان متعارضان في السياسة؛ وأعني بهما القولين السني والشيعي. فرغم ما يبدو من تعارضهما الظاهر، والذي يؤسس لإحترابهما الدامي في الماضي والحاضر، فإن الخطاب يوحِّد بينهما، على مستوى البنية العميقة، على نحو مدهش[6]. ويتفرع ذلك عن حقيقة أن للخطاب منطقاً يفرض نفسه من وراء ما يطفو على القشرة السطحية للوعي. وبالطبع، فإن ذلك يعني أن إشتغال الخطاب وفاعليته لا ترتبط بكونه موضوعاً لوعي وإرادة حامليه؛ وبما لابد أن يترتب على ذلك من أن أحداً من الممارسين في حقل خطابٍ ما لا يمكنه التفلُّت مما يلزم عن هذا الخطاب من مآلات، مُحتجاً بأنها ليست مقصودةً لإرادته الواعية. ومن هنا عدم جواز أن يتفلَّت الحامل لخطاب تديين السياسة، مثلاً، من المآلات الدامية التي ينتهي إليها خطابه، بإعتبار أن هذه المآلات ليست من مُرادات وعيه؛ حيث العبرة، هنا، ليست بمُرادات الوعي، بل بمقتضيات الخطاب ولوازمه التي لا تقبل التخلُّف طالما توافرت شروطها البنيوية الباطنة.

ورغم ما يبدو - والحال كذلك - من أن صرف دلالة الخطاب إلى مجرد "القول" ولاشيء سواه، إنما يؤول إلى ابتذاله؛ وأعني من حيث ينتهي إلى تغييب كل ما يجعله منتجاً لمعرفة حقَّة، فإن كثيرين من ذوي الوعي الساذج والفهم البليد، لم يجاوزوا بفهمهم لمقولة "تجديد الخطاب الديني" حدود السعي إلى "تغيير" أسلوب القول، وتحديث لغة "الوعظ"؛ وبكيفية كان لابد معها أن تكون "المرجعية" في التجديد لأصحاب الصفة والشأن في إدارات "الإرشاد والوعظ" التابعة لوزارات الأوقاف والشؤون الدينية العربية من جهة، ولمن جرى الاصطلاح، من جهة أخرى، على أنهم "الدعاة الجدد" الذين لم يعرفوا من "التجديد" إلا أنه الاستثمار الأمثل لأدوات وأساليب التواصل الحديثة في توصيل المضمون والمحتوى القديمين[7]. وهكذا فإنه إذا كان "باتريك هني" قد رأى في ما يقدمه الدعاة الجدد "ملامح بروتستانتية جديدة"، فإنه "إذا كانت البروتستانتية الجديدة، في فرنسا وأمريكا، تتضمن تطويراً للمضمون قبل الشكل، فإن ذلك ما لم يفعله الدعاة الجدد بمختلف تنويعاتهم؛ حيث السمة الغالبة على خطاب هؤلاء أنهم سلفيون للغاية. وحتى إذا ركزوا على الوجه السمح للدين فهم لا

---

[6]- حيث يكاد خطاب "تغييب الإنسان" والتعالي بالسياسة، أن يكون جامعاً بين كلٍ من السنة والشيعة تحت مظلته الواسعة؛ وإن كان ذلك يتحقق عند السنة استبداداً بالأمر من دون الناس، فيما هو اليأس منهم عند الشيعة. وبالطبع فإن التباين بين السنة والشيعة فيما يتعلق بالأطر التي تحقق فيها التعالي بالسياسة لم يؤثر في وحدة الخطاب الذي ينتظم التفكير في السياسة عندهما.

[7]- ويتفرع ذلك عن حقيقة أن هؤلاء "الدعاة الجدد" كانوا يتجاوبون مع بروز شريحة "الأثرياء الجدد" الذين كانوا يريدون إسلاماً لا يتصادم مع الدولة من جهة، ويبشِّرهم - وهو الأهم - بأن "الثراء" هو علامة على رضا الله عنهم، ويتيح لهم العيش على الطريقة الحديثة التي لا يقدرون على الزهد فيها. وهكذا فإن الأمر معهم لم يتجاوز حدود مجرد "تكييف" الخطاب مع التحولات الحاصلة، وليس أبداً تجديده أو تغييره.

يملكون الحق في الاجتهاد ولا القدرة عليه"[8]. وهكذا فإنهم "سلفيون" بلا اجتهاد، و"شكلانيون" بلا مضمون، ودعاة "تكيُّف" بلا تجديد.

وإذ يبدو أن وعياً بدلالة الخطاب يتخطى هذا الفهم البليد - وبحيث يتجاوز حدود "القول" إلى ما يقوم وراءه ويرقد تحت سطحه - هو أمر بالغ الجوهرية حقاً من أجل بناء "معرفي" للخطاب يقدر معه الوعي على احتوائه بما هو السبيل الوحيد للسيطرة عليه، على النحو الذي ينفتح معه الباب للانفلات من سطوته. فإنه يلزم التنويه بأن الأمر فيما يتعلق بهذا القائم في الوراء، قاراً تحت سطح القول، إنما يتجاوز، لا مجرد "القشرة الأولى" للقول التي تعني لغته وأسلوبه، بل وحتى "قشرته الثانية" التي تعني محتواه ومضمونه، إلى ما يقوم كامناً خلفهما من نظامه وبنيته العميقة. ولعل قيمة هذا الثاوي في الخلف (نظاماً وبنية) تتأتى من كونه يكاد يمثل بوتقةً ينصهر فيها كل من "القول" و"العقل" في هوية واحدة وعلى نحو يكاد يدنو فيه - أي خطاب - من أن يكون، لا نظاماً أو بنية لمجرد "القول"، بل وحتى ساحة يمكن فوقها تعيين نظام وطرائق وآليات عمل "العقل" ذاته. ثمة إذن مستويات ثلاث يتدرج بينها مفهوم الخطاب؛ (أولها) مستوى الأسلوب أو اللغة، و(ثانيها) مستوى المضمون أو الفكرة، و(ثالثها) مستوى النظام أو البنية. وإذ تتراتب هذه المستويات من الأظهر إلى الأعمق، فإنه يبدو - لسوء الحظ - أن كل محاولات التجديد لم تتجاوز حدود المستويين الأوليين (أي مستوييى الأسلوب والمضمون)؛ وعلى النحو الذي انحصرت معه هذه المحاولات عند سطح الخطاب أو قريباً منه. ومن هنا تبلور الحاجة إلى ضرورة مقاربة مفهوم "التجديد" على النحو الذي يتيح له الاشتغال على البنية والنظام العميقين للخطاب.

إذ يبدو أن طبيعة "التجديد" - من حيث هو فعل يتعلق بشيء تقادم عهده، ويُراد مع ذلك إطالة أمد بقائه، إنما تعيّن حدود اشتغاله عند مجرد مضمون هذا الشيء ومادته، وليس نظامه وبنيته. فتجديد أي شيء قائم إنما يعني مجرد إحداث إضافات، أو حتى تغييرات، تطال مضمونه ومادته، ومع الإحتفاظ، بالطبع، بنفس نظامه وبنيته. ومن هنا فإن "تجديد بناء" هو أمرٌ يختلف كلياً عن "بناء جديد"؛ وأعني من حيث يحيل البناء الجديد إلى تحول يطال البنية نفسها، وبما يقتضي تفكيكاً للبناء القديم، على نحو يُهيء لبديل مغاير. وهكذا فإن الأمر يقتضي - فيما يتعلق بمقاربة حقَّة للخطاب تطال بنيته ونظامه؛ وهما الأساس في عالم أي خطاب - ضرورة مجاوزة مفهوم "التجديد" إلى آخر أرقى يهيئ لخطاب بديل. ويتفرع ذلك - بالطبع - عن حقيقة أن مفهوم "التجديد" يبدو مُقيداً بحدود البناء "القديم"؛ لأنه لا يقدر على تجاوز "المضمون" إلى "البنية والنظام".

---

[8]- وائل لطفي: ظاهرة الدعاة الجدد (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، 2005، ص 56

ولعل تعدي الخطاب لكل من مجرد "الأسلوب والمحتوى" اللذين يبدوان كقشرتين يرقد تحتهما أصله وأساسه؛ وأعني بهما نظامه وبنيته اللذين يدنوان من أن يكونا نظاماً للعقل ذاته (وأعني من حيث يشكل الخطاب ويتشكل فيه وبه في آن معاً)، إنما يحيل إلى شمول الخطاب وكليته؛ وبكيفية يصبح معها تحديده بمجرد "الديني" قصوراً لابد للوعي - في سعيه إلى تعيين أزمة الخطاب - من تجاوزه ورفعه. فالدين - كما سبق القول - ليس إلا مجرد أحد الأقنعة التي يعمل الخطاب من تحتها، ولا يختلف عن غيره من أقنعة أخرى تتحقق من خلالها حياة الخطاب. وبالطبع فإنه ليس من المنطقي - والحال كذلك - الارتداد بأزمة جمود الخطاب إلى أحد أقنعته فقط (كالقناع الديني مثلاً)، لأن ذلك لا يعني، فحسب، فتح الباب أمامه للإفلات من أي نقدٍ أو تفكيك لنظام بنيته العميقة، بل وسوف يتيح لهذه البنية أن تستمر في الاشتغال من تحت الأقنعة الأخرى؛ وعلى النحو الذي سرعان ما سيسمح لها بأن تعاود اشتغالها تحت القناع الديني مرة أخرى؛ وإن بآليات مراوغة هذه المرة. ولعل ذلك يعني أن فعالية أي "تجديد" إنما ترتبط بوجوب التمييز بين الخطاب وأقنعته، وأن الأمر يستلزم أن يكون الاشتغال التفكيكي/ النقدي على "الخطاب" - كحضورٍ شفاف يتميَّز بوجود شبه ما ورائي - سابقاً على، أو حتى مقارناً للاشتغال التجديدي على أقنعته.

حقاً إن للديني - في سياق الخطاب العربي الراهن بالذات - خصوصية تتأتى من كونه الفضاء الممتد الذي تبلور فيه هذا الخطاب على مدى تاريخي طويل، واكتسب من ذلك سلطته الخاصة التي راحت تترسخ وراء قداسة "الديني" وتعاليه. ولكن مراوغات هذا الخطاب إنما تستهدف - من وراء تعيينها لما يلزم تجديده بأنه القناع "الديني" ولا شيء سواه - لا مجرد التغطية على بؤس أشكال الممارسة المتحققة تحت أردية الأقنعة الأخرى للخطاب (من سياسية وفكرية وعلمية وغيرها)، بل وإلى إطالة أمد بقائه أيضاً. إذ الحق أن تجديد القناع القائم على سطح الخطاب لا يعني أكثر من إظهاره على غير حقيقته؛ لأن الأمر لا يجاوز حد مجرد الزركشة التي يستطيع معها أن يخايل بجدته وقدرته على مسايرة الأحدث.

وفضلاً عن ذلك، فإن تمييز الخطاب بوصف "الديني" أو غيره، إنما يؤول - وبالضرورة - إلى قصر التجديد على مضمونه فقط. ويتفرع ذلك عن حقيقة أن انشغال المرء آنئذ لابد أن يقف عند حدود ما يربطه بالديني الذي يجعله وصفاً مُحدِداً للخطاب؛ وبما يترتب على ذلك من أن القضايا الدينية ستكون هي موضوع انشغاله. وبالطبع فإن استغراق المرء في القضايا الدينية - التي هي مضمون خطابه - سوف تجعله غير قادرٍ على الوعي بما يرقد تحتها من نظامٍ كامن يرقد تحتها. وهنا فإنه يلزم التأكيد على أن العلاقة بين المضمون والبنية أو النظام هي علاقة بين ما هو "جزئي" وبين ما هو "كلي". وإذ يندرج المضمون/ الجزئي تحت مظلة النظام/ الكلي، فإن "الكلي" يظل قادراً على تطويع الجزئي وإدماجه تحت مظلته، وذلك في حين لا يملك الجزئي نفس القدرة على التأثير في الكلي، بل إنه لا يملك إلا الانصياع لتحديدات هذا الكلي وإلزاماته. ويعني

ذلك أن تجديد المضمون/ الجزئي لا يمكن أن ينعكس على النظام/ الكلي، وعلى العكس فإن تجديد نظام الخطاب أو إعادة بنائه، على نحوٍ شامل، لابد أن تنعكس على المضمون/ الجزئي. وهكذا فإن تحميل المضمون/ الجزئي بجديدٍ يمضي في عكس اتجاه الرؤية التي يكرسها النظام/ الكلي، يبقى عملاً غير قادرٍ على كسر تلك الرؤية، بل إنه يجد نفسه؛ ليس فقط مُشتغلاً تحتها، بل وموفراً لها ما تطيل به أمد وجودها؛ وذلك من حيث يخايل - كما سبق القول - بقدرتها على استيعاب الجديد/ المُستحدث.

ومن هنا جوهرية "ضبط المفاهيم"، لما يؤول إليه هذا الضبط من الانتقال من مجرد "تجديد" وزركشة المظهر إلى "تفكيك" وإعادة بناء الجوهر، ومن حصر الاشتغال على الخطاب في أحد أقنعته - رغم جوهريته وخصوصيته - فقط، إلى إطلاق الاشتغال عليه كنظام وبنية ينتظمان كافة الأقنعة ويتجاوزانها أيضاً؛ وهو الاشتغال الذي ينبغي أن يحظى بالأولوية القصوى. وبالرغم من وجوب التمييز - هكذا - بين الخطاب وأقنعته، فإنه يلزم التأكيد على أن أي مقاربة للخطاب في عمومه لابد - مع ذلك - أن تتحقق على ساحة واحدٍ من هذه الأقنعة التي يوجد الخطاب من خلالها. فبمثل ما يهبها الخطاب - في كليته - المعقولية والتفسير، فإنها - في جزئيتها - تكون هي المُحققة له في الوجود. وهكذا فإن واحداً من الأقنعة المتعددة (الليبرالية/ القومية/ الإصلاحية/ العلمانية وغيرها) للخطاب العربي مثلاً، يصلح أن يكون مدخلاً للإمساك بثوابت هذا الخطاب.

وانطلاقاً من ذلك، فإن القناع الإصلاحي للخطاب العربي (وعند اثنين من كبار المُجددين كالأفغاني ومحمد عبده مثلاً) يمكن أن يكون هو نقطة البدء في السعي إلى الإمساك بثوابته العميقة. فإنه إذا كان النصف الأول من القرن التاسع عشر قد صرف همّه (مع الطهطاوي والتونسي) إلى قراءة أصول التمدُّن الأوروبي الحديث على النحو يرفع التناقض بينها وبين أصول الإسلام (من دون أدنى إحساسٍ بأي تهديدٍ للإسلام)، فإنه بدا وكأن النصف الثاني منه قد شهد (مع الأفغاني بالذات) إحساساً متزايداً بالخطر الذي تمثله أوروبا وحداثتها على الإسلام. وقد ارتبط ذلك بما بدا من إرجاع من يسميهم الأفغاني "المغفلين من الافرنج"، لما يعيشه "المسلمون من فقرٍ وفاقه وتأخر في القوى الحربية والسياسية عن سائر الأمم"[9]، إلى الإسلام وعقائده. وعلى نحوٍ أساسي، فإن السعي إلى دفع هذا الاتهام قد تمثَّل في تبني آلية اعتذارية ترى في أن هذا الذي يرد إليه الافرنج "تأخر المسلمين" ليس هو الإسلام/ الأصل، بقدر ما هو الإسلام/ المُحرَّف/ المُشوَّه. وبالطبع فإنه يمكن توقُّع أن استعادة هذا الإسلام/ الأصل النقي تمثل جوهر ما يُقال إنه خطاب الإصلاح الذي انشغل بتجديد الإسلام.

[9]- جمال الدين الأفغاني: رسائل في الفلسفة والعرفان، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي (مكتبة الشروق الدولية) القاهرة، 2002، ص 82

وإذ الإسلام/ الأصل هو إسلام ما قبل التأويل، فإنه يبدو - لسوء الحظ - أن تحليلاً لتفكير رجل الإصلاح يكشف عن أن الإسلام المُستعاد عنده لم يكن الإسلام/ الأصل (على فرض أن هناك مثل هذا الإسلام حقاً)، بقدر ما كان بدوره من قبيل الإسلام المؤول. وبالطبع فإن ذلك يعني أنه إذا كان الإسلام/ المُحرَّف هو كذلك لأنه ليس أصلاً، بل مؤولاً، فإن ما راح الإصلاحيون يستعيدونه على أنه الإسلام/ الأصل قد كان - وللغرابة - إسلاماً مؤولاً أيضاً. فإن ما كان يستدعيه رجال الإصلاح كأصل، لم يكن إلا مجرد أحد التأويلات التي اتسع لها الخطاب الذي تحققت له السيادة في الإسلام. فإن هذا الخطاب المهيمن يتسع لأقوالٍ وتأويلات لا يلغي ما قد يقوم بينها من الاختلاف حقيقة اندراجها تحت مظلته الواسعة، بحسب ما سبقت الإشارة. وهكذا فإذ الإسلام المُستعاد بوصفه الأصل/ النقي هو - والحال كذلك - مجرد قولٍ مؤول، فإن ذلك يعني أنه لا يختلف - في العمق - عن نقيضه المُحرَّف. بل إن الأمر يتجاوز مجرد ذلك إلى حقيقة أنه يكاد- وللمفارقة- أن يكون بمثابة إعادة إنتاج لنفس ما جرى النظر إليه على أنه الإسلام/ المُحرَّف، وإن كان على نحوٍ مراوغ أو مخفف نسبياً. ويعني ذلك أن ما يُقال أنه الإسلام/ المُحرَّف سوف يكون قادراً على أن يطوي تحت مظلته ما يتعامل معه رجل الإصلاح على أنه الإسلام/ الأصل. ولعل ذلك ما تؤكده قراءة مدققة لما كتبه الأفغاني حول عقيدة "القضاء والقدر" التي رأى رجل الإصلاح الكبير، أنها بمثابة "حصان طروادة" الذي يتسلل بواسطته الافرنج للنيل من الإسلام.

فهم (أي الافرنج) يذهبون - على قوله - إلى إن المسلمين قد "قعدوا عن الحركة إلى ما يلحقون به الأمم في العزة والشوكة، وخالفوا في ذلك أوامر دينهم مع رؤيتهم لجيرانهم، بل الذين تحت سلطتهم يتقدمون عليهم ويباهون بما يكسبون....، ونسبوا إلى المسلمين هذه الصفات وتلك الأطوار، وزعموا أن لا منشأ لها إلا اعتقادهم بالقضاء والقدر، وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الإلهية، وحكموا بأن المسلمين لو داموا على هذه العقيدة فلن تقوم لهم قائمة، ولن ينالوا عزاً"[10]. ومن جهته، فإن الأفغاني يأخذ عليهم أنهم لم يفرِّقوا "بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بمذهب الجبرية القائلين بأن الإنسان مجبور في جميع أفعاله، وتوهموا أن المسلمين بعقيدة القضاء يرون أنفسهم كالريشة المُعلَّقة في الهواء تقلِّبها الرياح كيفما تميل"[11]؛ وبما يحيل إليه ذلك من تمييزه القاطع بينهما. ومن هنا ما صار إليه من أنه "لا يوجد مسلم في هذا الوقت من سني وشيعي وزيدي واسماعيلي ووهابي وخارجي يرى مذهب الجبر المحض ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة، بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزءاً اختيارياً في أعمالهم، ويُسمى الكسب وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم"[12]. وضمن سياق هذه المقابلة، فإنه لابد من توقُّع أن "الكسب" سيقوم - عند الأفغاني -

10- المصدر السابق، ص 83

11- المصدر السابق، ص 83

12- المصدر السابق، ص 83

مقام الإسلام/ الأصل المقبول، وذلك فيما سيكون "الجبر" هو القول الناطق عن الإسلام/ المُحرَّف المرذول. وبعبارة أخرى، فإن "الكسب" سيكون هو الأصل الذي جرى الانحراف عنه إلى "الجبر"؛ وبما لابد أن يترتب على ذلك من أن جوهر "التجديد" عنده سوف يتمثل في السعي إلى استعادة الكسب/ الأصل، باعتباره النقيض الكامل للجبر/ الانحراف. ولعل ما يلفت النظر، هنا، هي تلك التسوية التي يقيمها الأفغاني بين الإسلام/ الأصل وبين الكسب؛ وهي التسوية التي تستهدف التغطية على المضمون الايديولوجي للكسب الذي يجعل منه مرادفاً للجبر على نحوٍ يكاد أن يكون كاملاً. ولسوء الحظ، فإنه يترتب على هذه التغطية انفتاح الباب واسعاً أمام تثبيت الجبر الذي يجري استدعاء الكسب لكي يكون الآداة التي ترفعه؛ وتلك هي مفارقة التجديد التي تجعله يؤول - عند الأفغاني - إلى تثبيت نقيضه.

إذ تكشف هذه القراءة عن أن القول الأشعري في القضاء والقدر الذي اعتبره الأفغاني بمثابة الأصل/ المقبول لا يكاد يختلف، في جوهره، عن القول الجهمي فيها الذي اعتبره، في المقابل، من قبيل التأويل المرذول؛ وبما يعنيه ذلك من إمكان اندراج الواحد من القولين الجهمي والأشعري تحت مظلة الآخر، رغم ما يبدو من تباينهما الظاهر. إذ يبدو أن جوهر التباين بينهما لا يتجاوز حقيقة أن أحد القولين (وهو الجهمي) يقرر "مذهب الجبر المحض" على نحوٍ صريح، وذلك فيما الآخر (وهو الأشعري) يقرر "مذهب الجبر" أيضاً، ولكن على نحوٍ مراوغٍ وملتبس. وبالطبع فإن ذلك يعني أن التجديد عند الأفغاني لا يتجاوز حدود استبدال مضمونٍ بآخر لا يختلف عنه إلا في الدرجة، وليس في النوع؛ وبما يؤكد على أنه يشتغل فيما دون نظام الخطاب الذي ينبغي أن تكون له الأولوية القصوى في الاشتغال.

فالحق أن الكسب لا يختلف عن الجبر في انتهائه إلى سلب القدرة الفاعلة عن الإنسان. فقد صار أصحاب نظرية الكسب من الأشاعرة إلى أن القدرة هي "صفة قديمة أزلية قائمة بذات الرب تعالى، متحدة لا كثرة فيها، متعلقةٌ بجميع المقدورات"[13]....ويعنون بالمقدورات "الممكنات كلها التي لا نهاية لها"[14]. وهكذا فإن القدرة تتسع لتتعلق بكل ما في العالم من ممكنات بحيث "لا يمكن أن يُشار إلى حركة ما، فيُقال إنها خارجة عن إمكان تعلُّق القدرة بها"[15]. وليس من شكٍ في أن أفعال العباد هي من بين الممكنات التي تتعلق بها هذه القدرة الأزلية "المتعلقة بجميع المقدورات". فإن ثمة "برهان قاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلق به قدرة الله، فهو محال"[16]. ومن هنا ما "زعمه

[13]- الآمدي: غاية المُرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) القاهرة، 1971، ص 85

[14]- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (مكتبة الحلبي) القاهرة، الطبعة الأخيرة، بدون تاريخ، ص 43

[15]- المصدر السابق، ص 43

[16]- المصدر السابق، ص 47

أبو الحسن الأشعري من أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدرة (الخاصة بالعبد) والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى"[17]. وبالطبع فإنه لا مجال، مع هذا النفي الكامل لقدرة العبد، للحديث عن "جزءٍ اختياري للعباد في أعمالهم، يُسمى بالكسب"[18]؛ حيث الكسب - في حقيقته - ليس أكثر من حيلة لغوية للافلات من الشناعات التي يتآدى إليها نفي قدرة العبد. فقد أدرك الأشاعرة أن "في المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطعٌ لطلبات الشرائع"[19]؛ حيث إن إثبات هذا الأثر هو شرطٌ في التكليف. وآنئذ فإنهم راحوا يلتمسون أثراً لقدرة العبد في فعله عبر ما يقولون أنه الكسب. وهكذا فإنه كان على الأشعري أن يبسط نظرية في الكسب صار فيها إلى أن الله تعالى هو خالق الأفعال جميعاً، وأن العباد كاسبون لها بقدرة حادثة مخلوقة لهم. فإن "الله قد أجرى سنته - حسب الأشعري - بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويُسمى هذا الفعل كسباً، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد (بالقدرة التي يُحدثها الله فيه طبعاً)"[20]. ورغم كل شيئ، فإن حيلة الكسب لم تفلح في رفع عبء القول بالجبر عن الأشاعرة؛ لأنه يبقى أن القدرة التي يكسب بها البشر الأفعال التي خلقها الله لهم، ليست فقط مخلوقة من الله بدورها، بل إنها تكون فقط قدرة على الترك دون الفعل. وهكذا فإنها ليست جوهراً أصيلاً في الإنسان، بل هي مجرد عَرَضٍ يلحق به من الخارج؛ ولأن العَرَضَ لا يبقى - حسب الأشاعرة - زمانين، فإن القدرة بدورها لا تبقى، بل تزول في حال زوال الفعل الذي تصحبه[21]. ولا شك أن قدرةً هي محض عَرَضٍ زائل لا يمكن أن تكون عنصراً في فعلٍ يمكن تنسيبه إلى الاختيار؛ وذلك إلا أن يكون مجرد الاختيار في "الظاهر"، وأما في "الحقيقة" فإنه لا مجال إلا للجبر، ولا شيئ سواه. وهنا تحديداً تنبثق ثنائية الظاهر والحقيقة التي يستوعب من خلالها الأشاعرة نسبة الفعل إلى كلٍ من الإنسان والله؛ وبمعنى أن الفعل يكون منسوباً إلى الإنسان في "الظاهر" فحسب، وأما في "الحقيقة" فإنه لا مجال لنسبته إلا إلى الله وحده. وبالطبع فإنه ليس من معنى لتلك الثنائية إلا أن "الجزء الاختياري في الفعل" هو مجرد وهم ظاهري، وأما "الجزء الجبري فيه" فإنه الجانب الأكثر حقيقة فيه. وليس من شكٍ أبداً في إثبات الاختيار - بالكسب - في الظاهر، سيؤول - لا محالة - إلى تثبيت الجبر في الباطن؛ وهي المفارقة التي لا تفارق فعل التجديد حين يشتغل تحت مستوى نظام الخطاب.

---

[17]- الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (مكتبة الكليات الأزهرية) القاهرة، دون تاريخ، ص 240

[18]- الأفغاني: رسائل في الفلسفة والعرفان (سبق ذكره) ص 83

[19]- الجويني: العقيدة النظامية، تحقيق: أحمد حجازي السقا (مكتبة الكليات الأزهرية) القاهرة، 1979، ص 44

[20]- الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، تحقيق: عبد العزيز الوكيل (مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع) القاهرة، 1968، ص 97

[21]- الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخر (مكتبة الخانجي) القاهرة، 1950، ص ص 217- 218

ولعل هذا التثبيت للجبر - في الحقيقة - هو ما سينتهي إليه، بالفعل، الكسب الأشعري الذي يستدعيه الأفغاني ليُصلح به الدين. ولقد راح هذا الجبر المتخفي وراء الكسب يسعى إلى تثبيت نفسه من خلال نظرية "الفاعل الأوحد" التي كانت الأساس النظري - أو حتى العقائدي - الذي ترتكن إليه الأوتوقراطيات العربية؛ سواء القديمة أو الحديثة. فإنه ليس من شكٍ أبداً في أن "الكسب" بمعنى إثبات فاعلية للإنسان في الظاهر هو ما يقف وراء ما صار إليه الغزالي - في سياق خصومته مع الشيعة - من وجوب أن "ينظر الناظر إلى مرتبة الفريقين (السنة والشيعة)؛ إذ نسبت (الشيعة) الباطنية نفسها إلى أن نصب الإمام عندهم من الله تعالى، وعند خصومهم (الأشاعرة/ السنة) من العباد، ثم لم يقدروا على بيان وجه نسبة ذلك إلى الله إلا بدعوى الاختراع على رسوله في النص على عليّ، ودعوى تنصيصه على أحد أولاده بعد موته، إلى ضروب الدعاوى الباطلة. ولما نسبونا (يعني الأشاعرة/ السنة) إلى أنَّا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أنَّا لسنا نقدم إلا من قدمه الله...، فكأنَّا في الظاهر رددنا تعيين الإمام إلى اختيار العباد، وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه"[22]. وهكذا فإنه يقرر صريحاً أن الجزء الاختياري المنسوب إلى العباد من فعل تعيين الإمام، والمُسمى بالكسب، لا يجاوز حدود أنه مجرد اختيارٍ في الظاهر، وأما في الحقيقة فإنه مردودٌ إلى اختيار الله. وبحسب تمييز الغزالي بين اختيارين؛ أحدهما للإنسان في الظاهر، وثانيهما لله في الحقيقة؛ فإنه يبدو أن ترتيبه للعلاقة بينهما يحيل إلى أن دور الإنسان لا يجاوز كونه مجرد "أداة" يحقق الله من خلالها اختياره. وهنا يلزم التنويه بأن هذا التصور للإنسان كأداة هو الآلية المراوغة التي يتحقق من خلالها الجبر في الواقع الفعلي.

فإذ تكاد الأشعرية أن تُلاشي الفرق بين الله والحاكم؛ وإلى الحد الذي يُقاس فيه الله على الحاكم - حيث "الدليل على أنه (الله) مُريدٌ بإرادة قديمة، أنه قام الدليل على أنه مَلِك، والمَلِك من له الأمر والنهي (والإرادة)، فهو (أي الله) آمرٌ وناهٍ (ومُريد)"[23] - فإن ذلك يؤول إلى لزوم أن يكون وضع الإنسان بالنسبة للحاكم هو نفس وضعه بالنسبة لله. وبمعنى أن "الكسب الأشعري" لن يكتفي بأن يؤسس لتصور أن الإنسان أداةٌ لله في المجال العقائدي، بل وكذا لتصور أنه أداةٌ للحاكم في المجال السياسي. ولعل هذا التصور للإنسان كأداة هو أخطر ما تنتهي إليه نظرية الكسب الأشعري؛ وهو التصور الذي لا يزال يحكم الممارسة العربية للآن. حيث يبقى للآن أن هذه الممارسة تنبني - أو تكاد - على اعتبار أن الحاكم هو المريد القادر وحده في الحقيقة، وأما سائر المحكومين فإنهم محض فاعلين في الظاهر، ولكنهم لا يجاوزون - في الواقع - حقيقة أنهم مجرد "الأدوات" التي يجري بها إنفاذ إرادة هذا الحاكم وتحقيق مشيئته.

---

[22]- الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق: نادي فرج درويش (المكتب الثقافي) القاهرة، دون تاريخ، ص ص 178- 179

[23]- الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1 (سبق ذكره) ص 95

فإن نظرة على واقع العرب تؤول إلى أن نظرية (الفاعل الأوحد) تظل، بجانبيها المتعلقيّن بتحصين الملوك وإفرادهم بالفاعلية، وطرد الناس من ساحة السياسة بالكليّة، لا تزال تمارس للآن هيمنة لا يمكن تحديها على نحو جدي. ويرتبط ذلك، لا محالة، بحقيقة تحوُّلها من "فعلٍ سياسي" إلى "معتقد ديني". وغنيٌّ عن البيان أن هذا "المعتقد الديني" ذو الأصل السياسي كان هو الذي يقف وراء ما جرى في ميدان التحرير، في نفس الليلة التي تنحي فيها مبارك، حين رفع الإسلامويون شعارهم: "الله وحده هو الذي أسقط النظام". ولقد كانوا بذلك يردون "المعتقد الديني" إلى "الأصل السياسي" الذي نشأ منه. لكنه كان يعود على النحو الذي يتوافق فيه مع ما إستقر عليه خطاب النخبة (الحديثة!) من النظر إلى المجتمع على أنه مجرد أداة؛ وفقط فإنه كان يجري التحوُّل به من أن يكون آداة لدولة الباشا ونخبته، إلى أن يكون آداة لله، أو - بالأحرى - لوكلائه الناطقين بإسمه. وضمن هذا السياق، فإنه إذا كان المصريون هم "الأدوات" التي أسقط الله بها مبارك عن السلطة، فإنهم سيكونون "أدواته" التي سيرفع بها الإسلامويين ليأخذوا مكانه الخاوي. لكنه يبقى أنه حين يكون الله هو الذي رفع الإسلامويين إلى السلطة من خلال أدواته، فإن من سيحاولون إنزالهم عنها، لن يكونوا - بحسب ما قال أحد دعاتهم المصريين أخيراً - إلا خوارج معاندين لحكم الله، ومستحقين لذلك لنفس جزاء المفسدين في الأرض (من التقتيل والصَلب من خِلاف). وهكذا يظل الخطاب (حداثياً وتقليدياً) يتنزَّل بالناس إلى مرتبة "الأدوات" ويرفض أبداً إنزالهم منزلة "الذوات" التي لها أن تقرر وتختار. وهنا يقوم المأزق الذي يجابه فيالق الإسلامويين الساعين إلى وراثة الدولة الراهنة، التي يثور عليها الناس؛ وأعني من حيث لن يسمح لهم خطابهم الراسخ إلا بإعادة إنتاج هذه الدولة القامعة من جديد، ولو كان ذلك من خلال إستبدال براقع القداسة، بزخارف وإكسسوارات الحداثة.

وهكذا فإن تحليلاً للكسب الأشعري، وتوابعه السياسية، يكشف عن كونه يمثل ضرباً من الجبر المُقنَّع الذي يغطي بالدين على الاستبداد في السياسة. وبالطبع فإن ذلك يعني وجوب اعتباره، شأنه شأن الجبر، نوعاً من الانحراف عن الأصل الذي لا يجوز أن يخرج عن إثبات "الإرادة الحرة" للإنسان بما هي الأساس الذي يقوم عليه التكليف. بل إنه يبدو أكثر إضراراً من الجبر؛ وذلك من حيث ما يخايل به من وهم الفاعلية الذي يكشف التحليل عن كونها محض فاعلية ظاهرية. ويعني ذلك - بلا أدنى مواربة - أن الكسب الأشعري الذي اعتبره الأفغاني من "أصول العقائد في الديانة الإسلامية الحقَّة"، هو أحد أهم عوائق الإصلاح والتجديد. وهكذا فإن جوهر الإشكالية يكمن في أن الأفغاني لا يكتفي فقط بالتفكير ضمن نظام الخطاب الأشعري الذي يبدو تجاوزه شرطاً لأي إصلاحٍ حقيقي، بل إنه يسعى إلى التجديد باستدعاء مضمونٍ أشعري لا يختلف إلا في الظاهر عن المضمون المُراد إزاحته بسبب مسئوليته عن التخلف والانحطاط.

وأخيراً، فإنه حين يدرك المرء أن "الكسب الأشعري" لم يكن إلا أحد التأويلات التي أبدعها الخطاب الذي تحققت له السيادة في الإسلام لكي يرسِّخ هيمنته التي تبقى مسئولة - على نحوٍ جوهري - عما يعانيه العرب من التأخر والفوات على كافة الأصعدة، فإن ذلك يعني أن خطاب الإصلاح والتجديد لم يفعل - بتبنيه للكسب الأشعري - إلا أن أعاد تثبيت هيمنة خطاب السيادة التقليدي القديم. وإذا كان ذلك قد تحقق مع الأفغاني من خلال استدعائه مضموناً (هو الكسب) يندرج بمفرداته تحت مظلة الخطاب القديم، فإن وريثه الأستاذ الإمام (محمد عبده) قد جاور تحت مظلة ذات الخطاب بين مضمونين متغايرين. فبعد أن أدرك الإمام أنه لا سبيل إلى امتلاك مكتسبات التمدُّن الحديث إلا من خلال إنجاز إصلاحٍ ديني - كذلك الذي أنجزته أوروبا في بداية عصر حداثتها - فإنه قد سعى إلى فتح الباب أمام استنبات المفاهيم المركزية التي قام عليها بناء هذا الإصلاح؛ ومن أهمها على الإطلاق مفهوم الاختلاف. فالإصلاح البروتستاني لم يكن - في جوهره - إلا نوعاً من السعي إلى كسر أحادية فهم الكتاب المقدس واحتكار تفسيره، وفتح الباب أمام تعددية الأفهام واختلافها التي هي شرط البناء المعرفي والسياسي للعالم الحديث. وهكذا فإن الباب قد انفتح أمام الحضور الإيجابي للاختلاف؛ بوصفه عامل إثراء للوحي، وليس بما هو عامل تهديد له؛ وأعني من حيث "يعبر عن تغيُّرٍ في الذهنية نتج عن علاقة جديدة هي علاقة الاعتراف المُتبادل بين القوى التي استمرت تتصارع طوال القرن السادس عشر داخل الدين الواحد"[24]. وإذ ورث الأستاذ الإمام رؤية منسربة من الماضي يحملها الخطاب المهيمن، تعتبر الاختلاف عامل تهديد لهوية الوحي/ الأمة، فإنه قد راح يفتح الباب أمام حضورٍ مغاير له كعامل إثراءٍ وتجديدٍ لهما. ولكنه راح يفعل ذلك - لسوء الحظ - على مستوى مجرد المضمون وحده؛ وبمعنى أن مفهومه الجديد للاختلاف قد راح يحضر كمضمون متجاور مع المفهوم التقليدي له الذي يرقد ثاوياً في التجاويف الغائرة للخطاب القديم المهيمن. وإذ هو الحضور على مستوى المضمون فحسب، فإن جزئية هذا المضمون كان لابد أن تحول بينه وبين التأثير في نظام الخطاب الكلي؛ وبما آل - في النهاية - إلى التحييد الكامل لهذا المضمون الجزئي.

وهكذا فإنه يظهر، على الدوام، أن فعالية التجديد إنما ترتبط بوجوب الاشتغال على نظام الخطاب الكلي، بدلاً من الاكتفاء بالوضع التجاوري لمضمون جديد إلى جوار مضمونٍ قديم تحت مظلة ذات الخطاب (كما فعل محمد عبده)، أو استعادة ذات المضمون القديم في صورة مراوغة ولغةٍ مُخففةٍ نسبياً؛ وبما تستمر معه الهيمنة الكاملة لخطاب الأزمة المهيمن.

---

[24]- عبد السلام بن عبد العالي: التسامح والحرية (ملف التسامح والحرية)؛ مجلة يتفكَّرون (مؤسسة مؤمنون بلا حدود)، الدار البيضاء، عدد (1) ربيع 2013، ص 6

MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتــف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com